53e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 48 10 DÉCEMBRE 1936

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Il est entendu que la loi de 1850 nous a donné la liberté d'enseignement. Sous Louis-Philippe, Montalembert a été condamné pour avoir ouvert une école primaire. Or dans ma paroisse existait depuis 1824 la Congrégation enseignante des Filles de la Croix. Il en était de même dans une autre école du doyenné. Alors, je ne parviens pas à comprendre !

Si votre science historique pouvait venir en aide aux lacunes de la mienne ?

R. — Votre question soulève de vastes problèmes historiques, et une réponse approfondie exigerait de longs développements. Nous nous bornerons à l'essentiel.

Dans l'histoire de la liberté d'enseignement depuis 1850, en France, on doit distinguer trois périodes : 1° De la liberté de l'enseignement secondaire à la liberté de l'enseignement supérieur (1850-1875) ; — 2° De la liberté de l'enseignement supérieur à l'offensive de laïcité (1875-1880) ; — 3° Des lois scolaires laïques à nos jours (1882-1936).

* *

I. — Sous l'Ancien Régime, c'était l'Eglise qui s'occupait de l'enseignement. Ce n'est pas le lieu de redire comment elle s'acquittait de cette mission, où l'Etat lui laissait à peu près toute liberté. Le plus grave attentat contre son action si bienfaisante avait été la suppression, en 1762, de la Compagnie de Jésus. Mais ce n'était là qu'un fait isolé, n'atteignant pas les prérogatives de l'Eglise dans leur essence.

Avec la Révolution tout change ; c'est un esprit nouveau qui se fait jour. Commencée sans inimitié affichée contre la religion, elle s'infléchit très vite sous la poussée de l'incrédulité profonde des grands meneurs :

« Accomplie au nom des lumières, a écrit Pierre de la Gorce, elle eut pour premier résultat de les éteindre toutes. Universités, Ordres religieux, établissements de toute sorte furent emportés. Les écoles les plus humbles disparurent elles-mêmes. L'Assemblée constituante, l'Assemblée législative, la Convention, le Directoire firent de vains efforts pour remplacer ce qu'on avait détruit. Les écoles officielles végétèrent : la jeunesse fut livrée à des spéculateurs avides, le plus souvent sans moralité et sans instruction. A la fin du siècle, le régime révolutionnaire avait accumulé presque autant de ruines dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre matériel. Ce régime ne pourvut que les camps, l'exil et l'échafaud [1]. »

Il était réservé à Bonaparte d'opérer dans ce domaine, comme dans les autres, une restauration. Il le fit dans le sens de ses ambitions. Le régime de l'enseignement fut annexé à l'administration de l'Etat, au même titre que l'organisation militaire ou la direction de la politique extérieure. C'est depuis Napoléon que l'enseignement fait partie des « droits régaliens », tout comme la frappe des monnaies, la levée des impôts ou le recrutement des troupes.

Une loi impériale, du 10 mai 1806, créa le *monopole universitaire,* au profit de l'Etat. Dans les Assemblées asservies, dans le public même, pas une voix ne s'éleva en faveur de la liberté.

Enfin, le décret du 17 mars 1808, en 144 articles, mettait en marche le nouveau régime, sous le nom d'*Université*. Fesch, oncle de l'Empereur, avait revu le texte du décret pour le mettre en accord avec les lois de l'Eglise. Il ne soupçonna même pas le danger du monopole. Il avait confiance dans l'avenir de la dynastie et dans l'esprit qui animait son impérial neveu.

De fait, l'établissement qui venait d'être créé s'ouvrait assez largement aux influences religieuses. Au Conseil de l'Université, le Grand-Maître Fontanes fit entrer le célèbre Sulpicien M. Emery, Mgr de Bausset, le philosophe catholique de Bonald. Mais, désormais, le Grand Maître avait la haute main sur tout l'enseignement en France. Toute école non autorisée était illégale. On ne saurait exagérer la gravité de cette création napoléonienne. Elle domine toute l'histoire religieuse, morale et sociale de notre temps, en France. L'Eglise fut réellement dépossédée, mise en tutelle, dans l'ordre de l'enseignement. Ce devait être un peu plus tard, quand les conséquences du système devinrent claires, une de ses préoccupations constantes de retrouver sa liberté d'action et d'obtenir la liberté d'enseignement à tous les degrés. Les étatistes viseront au contraire à sauvegarder le monopole. Les jacobins actuels, radicaux-socialistes, socialistes et communistes, ne sont, sous ce rapport, que des héritiers de la pensée de l'Empereur.

Le décret de 1808 prévoyait six sortes d'établissements : Facultés, — Lycées, — Collèges communaux, — Ecoles secondaires privées, — Pension-

[1] *Histoire de la Seconde République,* t. II, p. 260.

nats ou Institutions privées, avec un enseignement moins complet que dans les écoles secondaires, — Petites Ecoles ou écoles primaires. Le décret de 1811 y ajouta les Petits Séminaires, entre les Ecoles secondaires et les pensionnats ou cours privés. Par le décret de 1808 les Frères des Ecoles chrétiennes étaient introduits dans l'Université elle-même. En 1812, le ministre de l'Intérieur leur promit une subvention de 25.000 francs, sur lesquels 4.250 seulement furent effectivement versés. Ce fut la seule dépense d'Etat faite pour l'enseignement primaire sous le Consulat et l'Empire ! En dehors des Frères, les instituteurs laïques étaient en général lamentables. Les écoles de filles ne sont tenues que par des religieuses. Il n'existe pas d'écoles normales d'instituteurs ; la première ne fait son apparition qu'en 1810. Royer-Collard, écrivant à Ambroise Rendu en 1815, pourra lui dire : « Quand je vois que, dans certains départements, une commune sur vingt-cinq ou trente est pourvue d'une école, je déplore, en résistant à peine au découragement, la destruction en masse et barbare des anciennes écoles paroissiales et monastiques d'avant 1793 et aussi l'incurie dans laquelle, sous l'Empire, où la guerre absorbait tout, il a été fait face au devoir fondamental de l'éducation des classes pauvres [1]. »

Pour comprendre l'histoire de l'enseignement en France au XIXe siècle, il faut partir de ce fait aussi navrant que certain : le formidable recul de l'instruction primaire sous la Révolution et l'Empire.

En face du vide immense causé par tant de destructions, c'est l'Eglise presque seule qui agit ; les anciennes Congrégations enseignantes revivent, il s'en fonde de nouvelles. Ce serait une erreur énorme de croire que l'enseignement congréganiste ait été la conséquence des lois sur la liberté de l'enseignement. A la suite des Frères des Ecoles chrétiennes, mentionnés dans le décret même de fondation de l'Université, une foule de Frères et de Sœurs s'adonnent à l'enseignement, avec l'approbation de l'Etat et sous son contrôle. Sous la Restauration, alors qu'un Frayssinous est Grand-Maître de l'Université, le monopole d'Etat fait appel, de plus en plus, au concours du clergé. Mais le principe n'en est pas altéré.

Ce fut la plus grande faute de la monarchie et du clergé, entre 1815 et 1848, de n'avoir rien fait pour soustraire à l'emprise tyrannique de l'Etat laïque les âmes des jeunes baptisés. Il fallut la vigoureuse campagne de l'*Avenir*, les audaces illégales de Montalembert et de Lacordaire pour arracher à Louis-Philippe, très opposé à la liberté de l'enseignement, la loi Guizot du 28 juin 1833, qui supprimait le monopole pour l'enseignement primaire. Cette loi distinguait les écoles primaires *publiques*, « celles qu'entretiennent, en tout ou en partie, les communes, les départements ou l'Etat, » d'avec les écoles *privées*, qu'elle laissait à l'initiative des particuliers, sous certaines conditions de moralité et de capacité contrôlées par l'Etat.

Seulement, n'oublions pas qu'un très grand nombre d'écoles dites publiques étaient, après comme avant, tenues par des religieux, tels que les Frères, et que le clergé avait ses entrées dans tous les établissements de l'Etat, comme faisant partie du corps enseignant, s'il avait satisfait aux examens requis. De plus, la religion était maintenue partout à la base de l'enseignement primaire public. Il n'existait pas d'écoles de filles officielles ; elles étaient toutes aux mains des Congrégations de religieuses enseignantes.

De quoi se plaignaient donc les catholiques ?

De ce que le monopole servait à l'Etat à introduire dans l'enseignement officiel l'esprit du siècle : le fruit de cet industrialisme desséchant qui dominait toute cette période historique. L'esprit humain s'éloignait de la foi, la reléguait dans les ténèbres du passé, la regardait comme un simple frein d'ordre social à l'usage du peuple, ce qui allait faire dire à Karl Marx, très justement si l'on ne considère que le machiavélisme voltairien d'un trop grand nombre de dirigeants : « *La religion est l'opium du peuple !* »

Survient la Révolution de 1848. On raconte que Cousin, rencontrant M. de Rémusat sur le quai Voltaire, lui dit, en levant les bras au ciel et d'un ton épouvanté : « Courons nous jeter dans les bras des évêques ; eux seuls peuvent nous sauver aujourd'hui ! » La chute de la monarchie, la proclamation de la République, l'introduction du suffrage universel et la destruction du régime censitaire faisaient prévoir les pires catastrophes, un nouvel accès de la fureur destructive de 1793. Dans leur effarement, les grands parlementaires se retournaient vers la seule autorité morale qui restât debout. Comme le dit Pierre de la Gorce, « on eut si peur des socialistes qu'on oublia de redouter les jésuites. » Ce ne fut pourtant qu'à l'arrivée de Louis Napoléon à la Présidence que les espoirs des catholiques furent pris en considération. Pour capter leurs voix, il leur avait fait des promesses et il les tint, en partie du moins.

Une fois élu, il confia à un catholique éprouvé, le vicomte de Falloux, le portefeuille de l'Instruction publique. Ce jour-là, un pas décisif fut fait vers la liberté d'enseignement. Il fallait pourtant compter avec les résistances de l'opinion publique. Le fond du problème était le suivant : la société déchristianisée consentira-t-elle à reprendre le joug de l'Evangile ? C'est le même problème qui se pose pour nous aujourd'hui, avec plus d'acuité et d'urgence. Le monopole de l'Etat, même avec une alliance avec l'Eglise, était une arme entre les mains du laïcisme contre les exigences de Dieu ! Entre la religion de la Terre et la religion du Ciel, on pouvait consentir un « concordat, » une transaction, mais pas la défaite totale de la première par la victoire intégrale de la seconde. Depuis Jésus-Christ, les hommes d'Etat soi-disant

[1] Cité par M. le chan. Garnier dans son beau livre sur *Frayssinous*, p. 445.

chrétiens ou du moins libéraux n'ont que trop souvent cherché un compromis entre la chair et l'esprit, entre Dieu et l'argent, entre le monde et Dieu.

Le 4 janvier 1849, M. de Falloux instituait deux commissions ministérielles chargées de préparer l'une un projet de loi sur l'enseignement primaire, l'autre un projet de loi sur l'enseignement secondaire.

Voici comment il s'explique lui-même, dans ses *Mémoires* récemment publiés, sur ses intentions et sa tactique :

« On me fait tantôt un crime, tantôt un honneur de la loi de 1850. En réalité, je n'ai droit ni au reproche, ni à l'éloge, au delà d'une très modeste mesure. Mon seul mérite a été d'avoir su m'effacer à propos et de bonne foi. Je n'avais grande confiance ni dans l'avenir du ministère dont je faisais partie ni dans mon propre avenir. Je sentais qu'il fallait travailler à une œuvre capable de me survivre et qui pût, à mon défaut, être défendue par d'autres. Que devais-je faire pour cela ? Quelque chose de très simple : appeler les représentants de tous les partis sincères à une œuvre collective dans laquelle chacun eût son propre ouvrage et sa propre solidarité à protéger. Ce calcul était élémentaire, et M. de Montalembert m'en eût suscité la pensée, si elle n'était née spontanément de notre commune inspiration et de notre égal dévouement.

Nous tombâmes donc immédiatement d'accord, lui et moi, sur les principaux points de la conduite à tenir : réclamer le concours de tous les partis, sans assurer d'avance la prépondérance à aucun, sauf à celui de la liberté; appeler à l'honneur ceux qui avaient pris part au combat, en s'assurant toutefois que les anciens combattants croyaient l'heure de la paix venue ; appeler l'Université elle-même, par ses plus éminents représentants, à reconnaître la nécessité et à se donner le mérite d'une loyale concurrence ; enfin prendre au mot le libéralisme éclairé par l'expérience et sincèrement résolu à réparer ses injustices et ses erreurs. Ce plan une fois admis, les noms s'imposaient d'eux-mêmes. »

Les deux commissions se fondirent immédiatement en une seule, qui comprenait 24 membres. Le clergé y fut représenté par les abbés Dupanloup et Sibour ; le parti catholique par Montalembert, Augustin Cochin, Laurentie, de Riancey, de Melun ; l'Université par Cousin, St-Marc-Girardin, Dubois ; les hommes politiques enfin par Thiers et plusieurs autres personnages infiniment moins notables. Le ministre, qui présidait la commission, allégua ses occupations pour laisser la direction effective des débats à Thiers, vice-président. Ce fut très habile de sa part, car nul n'avait mieux ressenti que Thiers l'impression des événements récents. Dans une lettre du 2 mai 1848, rendue publique, il avait écrit :

« Quant à la liberté d'enseignement, je suis changé ! Je le suis, non par une révolution dans mes convictions, mais par une révolution dans l'état social. *Quand l'Université représentait la bonne et sage bourgeoisie,* enseignait nos enfants selon la méthode de Rollin, *je voulais lui sacrifier la liberté d'enseignement*... Mais l'Université est tombée aux mains des phalanstériens... Je porte ma haine et ma chaleur de résistance là où est aujourd'hui l'ennemi. Cet ennemi, c'est la démagogie et *je ne lui livrerai pas le dernier débris de l'ordre social, c'est-à-dire l'établissement catholique* [1]. »

En septembre, Thiers avait encore publié un livre sur *La Propriété.* Il y proclamait que le fondement de la société n'est autre que la religion. Il représentait bien la société bourgeoise d'alors, qui voyait nettement la nécessité de la religion pour le peuple, mais redoutait l'emprise trop grande du clergé sur l'Etat et les grandes entreprises suscitées par l'industrialisme des temps nouveaux. De là, un contraste marqué dans ses opinions, selon qu'il s'agissait de l'enseignement primaire ou de l'enseignement secondaire. Au peuple, on ne donnera jamais assez de religion ; à la bourgeoisie, on ne donnera jamais trop d'esprit d'activité terrestre, sous un vernis de religion. Son langage atteignait parfois au cynisme.

« Avec une véhémence extraordinaire, écrit Pierre de la Gorce, il s'éleva (au sein de la Commission) contre l'esprit des instituteurs, « véritables *anticurés* dans les communes. » Les écoles normales lui apparaissaient comme de véritables *clubs silencieux*, foyers des plus mauvaises passions. Avec une hardiesse que les plus compromis des rétrogrades n'eussent pas osé se permettre, il alla jusqu'à soutenir que l'instruction ne doit pas être à la portée de tous, qu'elle est un *commencement d'aisance* et que l'aisance n'est pas réservée à tous. Résumant sa pensée sous une forme familière, presque triviale : « Je ne veux pas, dit-il, mettre du feu sous une marmite sans eau. » Et il concluait en demandant au clergé de se charger exclusivement de l'instruction primaire. Les membres de la Commission écoutaient avec stupeur ce langage. On eut de la peine à lui faire comprendre que ce n'était pas le rôle des prêtres de tenir école, que le clergé n'y suffirait pas, qu'il devait se contenter d'un contrôle et d'une surveillance attentive sur l'instruction des enfants du peuple.

Mais quand on passa à l'enseignement secondaire, son langage fut tout autre. Dans sa pensée, comme dans celle de certains théoriciens de la monarchie beaucoup plus récents, le rôle de la religion n'est pas d'apporter aux hommes les lumières de Dieu et de leur fournir les moyens du salut, suprême consolation en leurs épreuves terrestres, mais de contenir les masses, de servir de frein social, de protéger les classes dirigeantes contre l'envie et la haine socialistes ! Thiers et ses amis estimaient, par contre, que la bourgeoisie, à la différence du peuple, est suffisamment protégée par son éducation et ses lumières contre les passions mauvaises, que le frein religieux ne peut que la détourner de sa puissante action sur les forces mises par le progrès scientifique au service de l'homme intelligent et instruit, pour la confection de son bien-être et du bonheur terrestre. Thiers s'appliquait donc à restreindre le plus possible la liberté d'enseignement dans le domaine secondaire. L'Etat, selon lui, avait l'obligation de « *frapper la jeunesse à son effigie* [2]. »

[1] Lettre publiée le 18 juin 1848 dans l'*Ami de la Religion*, que dirigeait M. de Riancey.

[2] *Procès verbaux de la Commission*, p. 197, cité par de la Gorce, *Histoire de la Seconde République*, t. II, p. 278.

Aux côtés de Thiers, dont les interventions tournaient souvent aux monologues interminables, Cousin représentait des idées assez semblables. Qui donc essaierait de défendre le point de vue catholique ? Montalembert ? C'était l'éloquence même ; mais il se méfiait des entraînements de sa parole. Il s'agissait de réfuter Thiers sans le blesser. Ce fut l'abbé Dupanloup qui s'en chargea. C'était alors un homme de 47 ans, en pleine possession de son talent et de sa parole. Il venait de perdre sa mère et il lui fallut faire violence à son deuil pour assumer la tâche si délicate mais si grave qui lui incombait.

« Tous les membres de la Commission, écrit de la Gorce, ont conservé un ineffaçable souvenir de la modération du prêtre et de l'autorité de sa parole. Le principe de la liberté d'enseignement était admis par tous ; mais on pouvait le rendre inefficace ou illusoire suivant l'application qu'on en ferait. En homme qui cherche non l'impossible satisfaction d'un triomphe absolu, mais les termes d'une transaction honorable, l'abbé Dupanloup fit avec netteté les sacrifices nécessaires. Il reconnaissait la faculté pour l'Etat d'entretenir des établissements officiels. Il s'inclinait, quoique à regret, devant le droit de surveillance et d'inspection exercé par l'Université. Il abandonnait même à ce corps le privilège exclusif de la collation des grades. Il acceptait enfin une sorte de grand Conseil centralisateur préposé au gouvernement général de l'Instruction publique. Mais, ces concessions faites, il énumérait avec beaucoup d'autorité quatre conditions sans lesquelles la liberté promise ne serait qu'un leurre. Il fallait d'abord que les certificats d'études [1] fussent supprimés. Il était essentiel, en second lieu, que les Congrégations reconnues par l'Eglise ne fussent, sous aucun prétexte, exclues du droit d'enseigner. Il importait, en troisième lieu, que les Petits Séminaires, sauf un droit de surveillance générale de l'Etat, restassent sous la direction exclusive des évêques. La quatrième condition était relative aux grades universitaires à exiger des chefs d'établissements libres : il était évident qu'une trop grande rigueur sur ce point rendrait impossible la création de ces établissements [2]. »

Sur les quatre points énumérés par Dupanloup, les deux derniers ne soulevèrent aucune difficulté. L'abolition des certificats d'études fut même concédée, bien qu'à regret, par Thiers et Cousin. Restait la seconde condition : la liberté des Congrégations. Au fond, les jésuites seuls étaient visés. Thiers les avait combattus avec violence en 1845 ; il demeurait leur adversaire irréductible. Du reste, il affectait de les attaquer dans l'intérêt même de l'Église, en faisant appel au gallicanisme : « Gardons, répétait-il, cette belle et grande Eglise de France qui a su se préserver de tous les écueils, qui n'a versé ni dans la séparation comme l'Allemagne, ni dans l'inquisition comme l'Espagne. Qu'elle reste elle-même, avec sa personnalité, sa physionomie propre, et qu'elle ne s'appuie pas sur un Ordre qui a ses racines à l'étranger [1]. »

L'abbé Dupanloup prit la défense de la fameuse Compagnie. « Eh quoi ! dit-il, on admet et j'admets certainement pour mon compte, dans la loi, toutes les sectes protestantes avec leurs subdivisions ; vous laissez pleine liberté aux quakers ; pourquoi donc, à l'égard de l'Eglise, cette effroyable injure de lui refuser certaines Congrégations qu'elle approuve ? Et vous dites cependant que vous voulez être en paix avec l'Eglise ; alors, entendez-vous avec elle ! »

Et comme Thiers et Cousin se récriaient, il poursuivit :

« M. Cousin nous a dit, avec un langage aussi bienveillant que le sentiment qui l'inspirait, qu'il prenait le liberté de faire remarquer très respectueusement à l'Eglise que, dans l'intérêt de son action religieuse, elle avait peut être tort de lier le sort des jésuites au sien, par un sentiment d'amour-propre poussé trop loin. Je réponds à M. Cousin, — et ici, quoique je n'aie aucune mission de l'Eglise, je puis affirmer que telle est sa pensée. — que l'insistance de l'Eglise en faveur des jésuites n'est pas affaire d'amour-propre. L'Eglise peut assurément ne pas tenir les jésuites pour la perfection absolue, mais elle les considère comme parfaitement innocents de toutes les accusations portées contre eux ; c'est sa conviction profonde ; elle ne peut pas en avoir d'autre ; et comme l'Eglise est la justice, elle ne peut, comme Pilate, condamner ce qui est juste et se croire quitte ensuite, en se lavant les mains, parce qu'elle n'aura pas fait, mais laissé faire... Je vois l'institut des Jésuites solennellement approuvé par le Concile de Trente ; depuis, en 1761, dans une Assemblée générale du clergé de France, un seul évêque, sur vingt-et-un, leur est défavorable ; quatre autres se bornent à demander quelques modifications aux règles de l'institut ; — et c'était pour obtenir un avis défavorable aux jésuites que le roi avait convoqué ces évêques... Leur cause est celle de la justice et de la vertu ! »

Au sortir de cette mémorable séance, Thiers saisit, devant de Falloux et Montalembert, le bras de Cousin en s'écriant : « Cousin ! Cousin ! Avez-vous bien compris la leçon que nous avons reçue là ? Il a raison, l'abbé, oui ! Nous avons combattu contre la justice, contre la vertu et nous leur devons réparation [2]. » Pourtant, il ajoutait, en plaisantant, qu'il faudrait le laisser se cacher sous son banc, le jour où cet article serait discuté à la Chambre.

Passons rapidement sur les incidents qui suivirent. Le ministère dont de Falloux faisait partie fut congédié par Louis-Napoléon, le 31 octobre 1849.

[1] On appelait de ce nom des certificats délivrés aux élèves ayant fait leur rhétorique et leur philosophie dans les établissements universitaires, ce qui n'était pas le cas de l'immense majorité des prêtres.

[2] On remarquera l'importance des concessions accordées par l'abbé Dupanloup. Le seul fait de maintenir la prépondérance ou même l'existence d'un enseignement d'Etat aboutissait à concéder qu'un très grand nombre de petits chrétiens, appartenant à la classe dirigeante, seraient, selon le mot de Thiers, « frappés à l'effigie de l'Etat », c'est-à-dire maintenus dans ce demi-jour d'une religion toute de surface recouvrant la passion de l'arrivisme terrestre. Louis Veuillot devait s'indigner de ce compromis. Mais pouvait-on mieux faire ? Eternel conflit entre *la thèse* et *l'hypothèse*.

[1] *Procès-verbaux de la Commission de 1849*, p. 238 et s.

[2] *Mémoires* de de Falloux, Paris, Perrin, 1925, t. II, p. 38-40

Une vive opposition était faite au projet de loi sur l'enseignement, à la fois par la droite et par la gauche. Louis Veuillot se faisait remarquer par la constance de ses attaques. Les évêques étaient partagés.

Le nouveau ministre de l'Instruction publique, de Parieu, semblait se désintéresser du débat. L'opinion se divisait. Les catholiques se montraient déçus ; les universitaires dénonçaient la domination du « parti prêtre », comme on disait alors. Thiers et ses amis ne cachaient pas leur irritation contre les extrémistes de droite. Montalembert était navré.

Bref, la discussion s'ouvrit à la Chambre le 14 janvier 1850. Selon l'usage des assemblées uniques, il devait y avoir trois lectures. Ce fut Victor Hugo qui porta la parole au nom de la Gauche : son discours est instructif comme symptôme social. Ce n'est qu'un long cri de révolte contre le joug de l'Evangile :

« La loi sur l'enseignement, dit-il, est l'œuvre du parti clérical. Or, je dis à ce parti : je me méfie de vous. Instruire, c'est construire : je me méfie de ce que vous construisez... Vous confier l'avenir de la France, c'est vous le livrer... Je ne veux, hommes du parti clérical, ni de votre main, ni de votre souffle sur les générations nouvelles. Je ne veux pas que ce qui a été fait par nos pères soit défait par vous. Après cette gloire, je ne veux pas de cette honte... Votre loi est une loi qui a un masque. Elle dit une chose et elle en fait une autre. C'est une pensée d'asservissement qui prend les allures de la liberté : c'est une confiscation intitulée donation. Du reste, c'est votre habitude. Toutes les fois que vous faites une proscription, vous dites : voilà une amnistie !... »

Le reste du discours répondait à ce début. Victor Hugo n'oublia aucun des lieux communs d'alors, ni Campanella, ni Galilée, ni l'Inquisition, ni Torquemada, ni les jésuites. Il termina par des menaces, auxquelles les événements d'aujourd'hui font un singulier commentaire : « Vous ne voulez pas du progrès ; vous aurez la révolution. Aux hommes assez insensés pour dire : l'humanité ne marchera plus, Dieu répond par la terre qui tremble. »

Nous avons en effet, de nos jours, les fruits du progrès !

L'extrême gauche applaudit à outrance son prophète aux accents tragiques. A droite, les uns s'attristèrent des égarements d'un tel génie, les autres s'égayèrent de son ton théâtral.

A l'autre extrémité de la Chambre, Mgr Parisis, qui représentait seul l'épiscopat, tint la balance égale entre la critique et l'apologie de la loi, affligeant ainsi ceux qui l'avaient construite. Il ne condamnait pourtant pas le projet. Il devait s'abstenir au vote et, devant l'émotion d'une partie des catholiques, déclarer par une lettre publique qu'il avait craint, en donnant son suffrage, de paraître blâmer ceux de ses collègues dans l'épiscopat qui ne partageaient pas son sentiment. L'abbé de Cazalès, autre membre de l'assemblée, fut plus explicite, mais dans la désapprobation. Ce respectable prêtre fut applaudi surtout par la gauche, dont il faisait le jeu.

Mais quelle serait l'attitude du parti de l'Elysée ? Il y avait parmi les députés de la majorité un grand nombre de conservateurs que la révolution avait inquiétés, mais qui commençaient à se rassurer et retrouvaient, en cessant d'avoir peur, leurs préjugés antireligieux. Le ministre de Parieu emporta leurs suffrages, en se déclarant, au moment opportun, très nettement en faveur de la loi.

Mais ce furent Montalembert et Thiers, avec des arguments différents, qui furent les véritables vainqueurs de la lutte.

Le discours de Montalembert serait à relire en entier ; il est encore d'une pathétique actualité. Il décrivait le mal qui ronge la société française, depuis que la religion n'y règne plus qu'en surface, en beaucoup de chrétiens des hautes classes, et y subit, de la part d'un trop grand nombre d'intellectuels, de continuelles attaques.

« Le monopole de l'instruction publique, dit-il, a fait, sous la Restauration, ce qu'on appelait, en ces temps-là, des libéraux et des révolutionnaires ; sous le régime de juillet, il a fait des républicains ; sous la République, il fait des socialistes [1]...

L'éducation publique, telle qu'on la donne en France, développe des besoins factices qu'il est impossible de satisfaire ; elle fomente une foule innombrable de vanités et de cupidités dont la pression écrase la société... *Il suit de là que chaque gouvernement élève des générations qui le renversent lorsqu'elles arrivent à la maturité.* »

Ne dirait-on pas que le grand orateur formulait ainsi la loi même que nous voyons agir sous nos yeux ?

Quel remède à cela ? Montalembert le disait. Il estimait qu'il était nécessaire 1° d'améliorer l'enseignement officiel, 2° de créer un enseignement libre.

Il sentait bien, à vrai dire, que l'existence même d'un *enseignement officiel,* bien que concurrencé et, pour ainsi dire, tenu en haleine par un enseignement libre, demeurait un danger pour la société, en vertu de la loi même qu'il venait d'énoncer. La liberté pure et simple aurait été plus efficace. Catholiques et anticléricaux auraient combattu, au moins, à armes égales, dans la liberté accordée à tous, car on ne pouvait espérer, comme l'aurait voulu un Veuillot, retirer le droit commun à l'irréligion devenue une religion à rebours. Mais on était loin de l'idéal même

[1] Cette phrase est à retenir. La monarchie avait pour l'Université la plus grande défiance, mais elle lui conservait sa toute puissance. L'Université, a dit P. de la Gorce, « était à la fois suspecte et dominatrice, tyran et victime tout ensemble : on lui marquait assez de défaveur pour la rendre hostile, et, en même temps, on la laissait souffler son hostilité aux générations nouvelles que le monopole mettait à sa merci. » C'est un des phénomènes les plus extraordinaires des temps modernes que cette constante « trahison des clercs », doublée de l'aveuglement des pouvoirs publics ! Montalembert dans la suite de son discours en donne une explication : la science « qui ne tourne pas à aimer », comme aurait dit Bossuet, crée des désirs, des impatiences, des jalousies, soulève des passions qui sont l'âme même de l'esprit révolutionnaire.

de l'égalité entre les partis. Avec l'irréligion se trouvait allié l'étatisme, à qui l'Eglise fait peur.

Montalembert s'efforçait, dans la suite de son discours, d'expliquer pourquoi il avait recherché l'alliance des hommes d'Etat momentanément effrayés par les conséquences des doctrines antireligieuses. Il visait et il nomma surtout Thiers. Ce fut alors qu'il prononça des paroles demeurées célèbres et qui s'adressaient indirectement à Louis Veuillot :

« C'est pourquoi je ne crains pas de maintenir à cette tribune et d'appliquer à cette loi l'expression de *concordat* que j'ai risquée dans la discussion des bureaux... Il y a deux mots que l'Eglise ne dit jamais : c'est : *Tout ou rien*, et : *Il est trop tard*. Elle ne dit jamais : *Tout ou rien !* car c'est le mot de l'orgueil, de la passion humaine qui veut jouir et vaincre aujourd'hui, parce qu'elle doit mourir demain. L'Eglise, comme on l'a dit, est patiente parce qu'elle est éternelle, et voilà pourquoi elle ne dit jamais : *Tout ou rien !* Elle ne dit pas non plus : *Il est trop tard !* ce mot coupable et impitoyable, parce que, s'il n'est jamais trop tard pour sauver une âme, il n'est jamais trop tard non plus pour sauver une société qui consent à être sauvée. »

Ce magnifique discours fut vivement applaudi et causa une profonde émotion. Thiers, en un genre tout autre, ne fut pas moins éloquent. Il s'appliqua à rassurer ses amis, à tranquilliser les universitaires. De quoi se plaindrait l'Université ? dit-il. « De notre loi, elle sort consolidée et agrandie : elle conserve son budget, son droit de surveillance, et, avec cela, la collation exclusive des grades. »

Dira-t-on que l'on accorde à l'Eglise catholique un privilège ? C'est faux. Il n'est pas même question d'elle dans la loi. Il n'y est question que de la liberté. Peut-on sans injustice l'exclure du droit commun ?

Après ces discours, la Chambre décida, par 455 voix contre 187, qu'elle passerait à une seconde délibération.

Celle-ci s'ouvrit le 4 février 1850. La gauche multiplia les amendements. Le plus débattu de tous fut celui qui visait les Congrégations non reconnues par l'Etat et leur refusait le droit de tenir les écoles.

Les jésuites étaient sur le tapis. Thiers avait dit qu'il se cacherait sous son banc ; il fut heureusement plus crâne. Loin de se cacher, il monta à la tribune. « Il faut, dit-il, qu'il n'y ait ici aucun doute, aucune obscurité. Un individu laïque ou ecclésiastique se présente : les deux preuves de moralité et de capacité par lui faites, il n'y a plus rien à lui demander. S'il porte la robe du prêtre, on ne peut lui demander s'il appartient à telle ou telle congrégation. Cela ne se peut pas. » L'amendement fut repoussé par 450 voix contre 148.

La troisième délibération suivit de près la seconde. Le 15 mars, l'ensemble du projet fut mis aux voix. Toute la gauche, depuis la Montagne jusqu'à Lamartine et Cavaignac, vota *contre*. On regretta de voir les bulletins hostiles, à droite, d'hommes tels que l'abbé de Cazalès et de M. Wallon. Mais la droite, dans son ensemble, approuva le projet, qui fut voté par 399 voix contre 237.

Le 15 mai, une lettre du nonce aux évêques donna, sous certaines réserves, une véritable approbation à la loi. L'*Univers* cessa aussitôt toute polémique. Un bref de la Secrétairerie d'Etat vint féliciter Montalembert, de Falloux, Molé, des services rendus par eux à l'Eglise. Mgr Parisis donna de la loi un commentaire aussi lumineux que pratique, où il en montrait tous les avantages. L'opposition de Veuillot lui-même n'avait pas été inutile et de Falloux dit, dans ses *Mémoires*, que si elle lui fit perdre cinq voix à l'extrême-droite, elle lui en fit gagner cinquante au centre.

Nous retiendrons ici une phrase précieuse reproduite dans l'exposé des motifs de la loi : — « Prétendre plier un enfant au joug de la discipline et de l'obéissance, créer en lui un principe d'énergie qui le fasse résister à ses passions, accepter volontairement la loi du travail et du devoir, contracter les habitudes de l'ordre et de la régularité, et ne pas demander cette force à la religion, c'est tenter une œuvre impossible. »

Quant aux résultats, ils furent immédiats :

« Sous l'aiguillon de la concurrence, écrit P. de la Gorce, les établissements universitaires devinrent meilleurs. Quant aux établissements religieux, ils se multiplièrent... Avant même que la loi du 15 mars 1850 fût promulguée, certaines villes comme Ancenis et St Dizier demandèrent que leurs collèges fussent remis au clergé. Au bout de quelques mois, Arles, Guingamp, Tarascon, Draguignan, Château Gontier, Brignoles, Orthez, St-Chamond, virent s'élever des maisons ecclésiastiques. Un grand nombre de municipalités étaient disposées à offrir aux prêtres leurs collèges communaux ; elles espéraient une direction meilleure et étaient assurées, dans tous les cas, d'une sérieuse économie. De 1850 à 1852, 257 établissements libres furent créés. »

Au Conseil supérieur de l'Instruction publique, la loi faisait entrer plusieurs évêques. Mgr Parisis et Dupanloup, élevé au siège d'Orléans, étaient du nombre. Ils y furent accueillis avec grande déférence et leurs avis le plus souvent écoutés. L'inspection universitaire se montra discrète et nullement tracassière. Les jésuites ne furent pas les derniers à profiter de la loi pour ouvrir des collèges florissants ; les premiers furent ceux de St-Affrique et de Mende. Le mouvement se poursuivit sous l'Empire. Les maisons d'éducation chrétienne devinrent même tellement nombreuses, que « dans certains départements, comme celui du Nord, elles se nuisirent par leur multiplicité[1]. » Le grand orateur catholique, Lacordaire, montra toute l'importance qu'il attachait à l'œuvre de l'enseignement, en restaurant, dans le Tarn, l'ancien collège de Sorèze, qu'il confia au Tiers-Ordre enseignant qu'il avait créé, et en mettant tous ses soins à l'accroître et à l'embellir.

[1] Pierre de la Gorce, *Histoire du Second Empire*, II, p. 172.

Anatole Leroy-Beaulieu a pu dire, de la loi du 15 mars 1850, qu'elle fut « la loi la plus favorable à l'Eglise que les catholiques aient connue » au XIX[e] siècle.

Elle comportait cependant des lacunes que nous avons indiquées. Et par-dessus tout, elle ne touchait pas à *l'enseignement supérieur*. Or, c'est dans les plus hautes sphères de la pensée que se forment les grands orages contre la religion. L'Eglise privée de liberté dans ce domaine semblait se résigner à voir la science se dresser contre la religion. Si ce n'était pas *la science*, c'étaient tout au moins, trop souvent, *les savants* et les savants prébendés, estampillés par l'Etat. Le travail dénoncé par Montalembert de la science officielle contre les bases de la société et de la civilisation se poursuivait, sous le couvert de ce mot magique, élevé à la hauteur de religion des temps nouveaux, par un Renan par exemple : LE PROGRÈS !

* *

II. — Au lendemain de la guerre de 1870-1871, le corps électoral affolé a envoyé, de nouveau, une majorité considérable de monarchistes catholiques à l'Assemblée nationale. En tant que monarchistes, on sait que leurs divisions les ont rendus impuissants et ont ouvert la voie au triomphe des idées républicaines. Au point de vue catholique, cette majorité eut du moins le mérite de donner au pays la liberté de l'enseignement supérieur.

Dès 1872, Mgr Dupanloup, — toujours lui, — demandait à l'Assemblée de rétablir les dispositions de la loi de 1850 au sujet de la composition du Conseil supérieur de l'Instruction publique. L'Empire, en effet, dès 1852, avait substitué, dans le recrutement de ce Conseil, le principe de la nomination par le gouvernement à celui de l'élection. Un projet fut dressé. La discussion commença le 7 janvier 1873 et remplit une dizaine de séances. Le projet fut vivement combattu, au nom de la libre-pensée, — toujours oppressive et étatiste, naturellement, — par Brisson, de Pressensé et Paul Bert. Il fut admirablement défendu par le duc de Broglie et par Mgr Dupanloup. Ce dernier, répondant à une insinuation de de Pressensé, suivant lequel les collèges libres ignoraient les études classiques, l'invita, ainsi que Brisson, à venir au Petit Séminaire de la Chapelle St Mesmin assister à une représentation d'*Œdipe à Colone*, joué *en grec* par les élèves ; Pressensé accepta l'invitation et revint émerveillé. Jules Simon et Vacherot parlèrent aussi en faveur de la loi, qui fut votée le 19 mars. Elle faisait entrer au Conseil supérieur toutes les grandes notabilités de la nation, haut clergé, magistrats, membres de l'Institut, auprès des professeurs, qui ne seraient que la minorité. A côté de la science livresque, elle introduisait l'expérience de la vie.

Mais ce n'était pas assez. Dès le 31 juillet 1871, le comte Jaubert, ami de Mgr Dupanloup et ancien ministre des travaux publics, avait saisi l'Assemblée nationale du problème de la liberté de l'enseignement supérieur. Déjà l'article 85 de la loi Falloux avait fait allusion à cette liberté. Tout le monde sentait, au sein de l'Eglise de France, la nécessité des études supérieures pour défendre la foi. La publication de la *Vie de Jésus*, de Renan, en 1863, avait prouvé la faiblesse d'une apologétique qui ne reposait pas assez sur la science et aussi l'insuffisance des essais tentés parmi les catholiques (Ecole des Carmes [1], en particulier) pour suppléer à la quasi nullité des Facultés de théologie maintenues dans le corps de l'Université.

Le projet du comte Jaubert fut renvoyé à une commission, qui déploya un zèle incontestable, mais ne put mettre son rapport sur pied qu'au bout de dix huit mois. Ce rapport, confié à M. Laboulaye, fut déposé le 15 juillet 1873. Tout de suite il fut attaqué par le P. Marquigny, qui lui reprochait de ne se placer que sur le terrain du droit commun et de la liberté générale. Mgr Dupanloup, qui siégeait à l'Assemblée, voyait, lui, le terrain politique. Comme il l'avait fait en 1849, il recherchait les possibilités. En politique, le possible seul est intelligent. Il « se rendait compte, écrit M. Aigrain, que le vote de la loi ne serait jamais obtenu, s'il fallait lui donner le caractère théorique qu'affirmaient ces publicistes intransigeants [2]. »

L'Assemblée nationale, débordée de projets et d'affaires, laissa le projet plus d'un an sans le mettre à son ordre du jour. Il y vint enfin, en décembre 1874. La première discussion porta sur le principe. Paul Bert et Challemel-Lacour attaquèrent le projet avec âpreté. Paul Bert plaida la thèse de la liberté illimitée : « Si l'on veut que la liberté de l'enseignement existe dit-il, il faut que toutes les doctrines puissent se produire, que toutes les opinions puissent s'affirmer... Oui, que les opinions les plus étranges puissent avoir leur chaire, s'il y a un homme assez étrange et assez osé pour venir les produire en public. Nous ne craignons pour aucune de nos doctrines la plus complète liberté ; nous ne craignons ni la contradiction ni le plein soleil. » Et il préconisait la création de cinq grandes Universités indépendantes, autonomes, comme en Allemagne, mais bien entendu dotées par l'Etat, tandis que l'Eglise seule serait privée de la liberté donnée à tous.

Mgr Dupanloup parla, le 4 décembre Il fit surtout le panégyrique de la véritable liberté, en la revendiquant pour tous sans exception et en rappelant la contribution des illustres chrétiens

[1] L'Ecole des Carmes, créée en 1845, fut le plus remarquable effort pour la formation supérieure du Clergé. — Les Facultés de théologie universitaires subsistaient à Paris, Aix, Bordeaux, Lyon, Rouen et Toulouse. Mais Rome ne reconnaissait pas leurs grades. Le travail le plus important qu'elles aient produit fut la *Vie de Jésus*, de l'abbé Fouard, professeur à celle de Rouen. Elles furent supprimées en 1886.

[2] René Aigrain, *Les Universités catholiques*, Paris, Picard, 1935, p. 26.

et des membres du clergé qui s'étaient signalés dans les sciences ou les lettres.

« Non, Messieurs, concluait-il, ne rompez pas, renouez plutôt la noble et antique alliance indignement brisée au dernier siècle, l'alliance toujours nécessaire et toujours féconde entre la religion et les lettres, entre le génie et la foi. Pour moi, parmi tous mes contemporains, je n'en connais pas un seul assez riche, assez fort, assez puissant, pour se passer du secours de ses frères. Voilà pourquoi cette division m'attriste profondément. Voilà pourquoi je voudrais pouvoir aller à chacun de vous, découvrir et recueillir dans son cœur tout ce qui s'y rencontre de bon, de généreux, de fécond, et, de toutes ces forces vives, de toutes ces richesses du pays, former un faisceau, un trésor que Dieu bénirait et qui serait encore au milieu de nos malheurs la résurrection et la fortune de la France [1]. »

L'évêque était donc resté sur le terrain de la politique. Il plaidait la réconciliation des deux Frances ; il n'essayait point d'affirmer la supériorité du droit chrétien sur le droit du révolutionnaire.

Son appel ne fut pas entendu.

Ce fut ensuite Challemel-Lacour qui monta à la tribune [2]. En lui, c'était l'Université que l'on allait entendre, mais l'Université, âme de l'époque industrialiste, c'est-à-dire concentrant tous les feux de l'esprit dans la science des choses terrestres, renonçant froidement et à jamais aux grands envols religieux vers l'Infini et l'Au-delà, ne voulant voir que cette vie et que la petite flamme du savoir humain.

Comme orateur politique, il était à la fois calme et passionné, froid et incisif, distingué et vigoureux. *L'Univers* appréciait son talent en ces termes : « Il est de l'espèce nullement commune des sectaires froids. Il est de ceux en qui s'incarne la Révolution, la Révolution implacable, poussée aux déductions extrêmes. A côté de cela, nul excès de parole, nulle outrance dans les faits et les arguments mis en ligne... Etre subversif et n'être pas excessif, ne pas outrer le ton, ne pas surfaire le mot, révèle une certaine force,... cote un homme, et ne permet pas de le confondre avec les hercules de champ de foire et autres Gambetta [3]. »

Il n'en est que plus intéressant de recueillir les arguments d'un tel adversaire. Pourquoi était-il opposé à la liberté d'enseignement ? Tout simplement parce qu'elle profiterait à l'Eglise, parce que l'Eglise, à l'entendre, divisait la nation, s'opposait au triomphe de la Révolution. En somme, c'était *au nom de l'unité* qu'il combattait l'Eglise. Son rêve eût donc été, non la liberté, mais la suppression de l'opinion opposée à la sienne. On se trouvait au même point qu'au temps de Calvin et des Guerres de religion. Chaque esprit luttait déjà alors pour la possession, à lui seul, de l'unanimité française. Rien ne prouve mieux à quel point les luttes politiques actuelles ressemblent à des Guerres de religion.

Il dénonçait aussi, — par une injustice flagrante, — le système éducatif de l'Eglise, oubliant que celui qu'il préconisait était encore plus fermé et plus oppressif : « En accueillant dans des établissements spéciaux, dit-il, des esprits tout préparés, en les soumettant à une discipline spéciale, à un régime savamment combiné, en les protégeant contre toutes les influences sociales, contre la plus légère atteinte de ces doctrines qu'on qualifie de malsaines, on veut dans ces universités, dans ces futurs médecins, dans ces futurs avocats, dans ces futurs magistrats, dans ces futurs professeurs, préparer des auxiliaires de l'esprit catholique. »

Ne pouvait-on retourner tous les termes de cette phrase et prouver que Challemel-Lacour, en refusant aux catholiques la liberté, voulait former « des auxiliaires de l'esprit révolutionnaire » ?

Allant directement au fond de la question, Mgr Dupanloup répondit à ce discours haineux et perfide : « M. Challemel-Lacour a représenté les catholiques comme les ennemis de la société, les ennemis de l'Etat, les ennemis de leur pays et de ses institutions, les ennemis des lois, les ennemis de la paix publique... et, en fin de compte, à cette sentence, il ne manquait plus qu'un exécuteur. » Puis, reprenant une à une les insinuations de son adversaire, il justifia l'Eglise des absurdes accusations portées contre elle.

L'Assemblée, par 531 voix contre 124, lui donna raison et décida de passer à une seconde lecture. Mais il fallut deux interventions de Mgr Dupanloup pour obtenir la mise à l'ordre du jour de cette seconde délibération. Elle ne commença que le 7 juin 1875. Le combat le plus rude se livra sur la collation des grades. Les radicaux s'opposaient violemment à ce qu'elle fût accordée aux Universités libres. Jules Ferry soutint le droit exclusif de l'Etat en cette matière. Il proclamait que le rôle de l'Etat était un rôle de haute direction sur les études, qu'il lui appartenait d'en maintenir le niveau, que lui seul pouvait remplir cet office nécessaire. Mais il allait plus loin. Prenant l'offensive, il accusait l'Eglise de viser au monopole de l'enseignement et dénonçait, selon une manie de ce temps-là, l'influence des jésuites dans la prétention nouvelle des catholiques sur les grades.

[1] Voir sur tout cela LECANUET, *L'Eglise de France sous la Troisième République*, t. I, p 254-256.

[2] Paul-Armand Challemel-Lacour était un ancien élève de Normale Supérieure. Il était né à Avranches, en 1827. Entré à l'Ecole normale en 1846, il avait été reçu à l'agrégation de philosophie en 1849 et nommé professeur à Pau. Pour avoir protesté contre le coup d'Etat de 1852, il avait perdu sa place et la liberté même On l'avait jeté en prison, puis exilé. Il ne rentra en France qu'après l'amnistie de 1859. On n'a pas de peine à comprendre les sentiments de rancune, d'orgueil blessé, de haine contre l'autorité et tout ce qui s'était allié à elle, contre l'Eglise par conséquent, dont son cœur demeurait rempli. Il se lia avec Gambetta, fut l'un des condamnés de la souscription Baudin, en 1868, et mérita, de la sorte, de participer au triomphe de ses amis au 4 septembre. Quittant la philosophie, il fut nommé préfet du Rhône en 1870, se fit élire à Marseille en 1873 à l'Assemblée nationale et fut dès le principe l'un des chefs du jeune parti républicain, momentanément refoulé par les élections de février 1871, mais avide de revanche et de pouvoir.

[3] *Univers* du 26 mars 1874, cité par Lecanuet, p. 257.

Mgr Dupanloup, toujours sur la brèche, réfuta ses critiques :

« Jamais, dit-il, nous n'avons demandé aucun monopole ; je vous défie de trouver, dans tout le cours de cette controverse, une seule parole d'un de mes vénérés confrères qui l'ait demandé. Nous avons toujours réclamé *la liberté dans le droit commun*, liberté pour tous, laïcs et ecclésiastiques, sans exception ni privilège pour personne... En vérité, on ne peut qu'être étonné d'entendre redire sans cesse contre des hommes dont la sincérité est parfaite, — et je dis que la nôtre est de cette nature, — les mêmes calomnies et les mêmes récriminations... Oui, M. Jules Ferry, à son insu, a prononcé des paroles qui sont des calomnies indignes de nous et de lui. »

Passant ensuite au problème des grades eux-mêmes, l'évêque justifia la demande des amis de la liberté : — « La liberté, Messieurs, toute liberté, mais surtout la liberté d'enseignement, vit d'émulation, de libre concurrence ; elle vit d'honneur, de ses méthodes à elle, et j'ajoute enfin de ses programmes. Eh bien ! si vous lui refusez la collation des grades, vous lui refusez l'honneur dont elle a besoin, l'émulation, la libre concurrence ; vous ne tenez aucun compte ni de ses méthodes, ni de ses programmes ; vous la frappez d'avance d'un irrémédiable discrédit... »

Malgré une intervention de Jules Simon, l'Assemblée ne voulut pas réserver à l'Etat la collation des grades. Elle s'arrêta à un système transactionnel, accepté par Mgr Dupanloup et suivant lequel les étudiants des Universités libres auraient le choix ou de se présenter devant les jurys d'Etat, soit d'exiger un jury mixte, formé par moitié de professeurs de l'Etat et de professeurs libres, choisis par le ministre. C'était le 16 juin 1875.

Une troisième lecture eut lieu à partir du 8 juillet. La gauche combattit pied à pied. Le ministre de l'Instruction publique, qui était M. Wallon, contribua grandement au succès du projet, enfin voté le 12 juillet 1875, par 316 voix contre 266. On ne saurait décrire l'irritation, poussée jusqu'à la rage, des journaux de gauche devant ce triomphe de l'idée de liberté et de justice. Rien ne prouve mieux combien certains sectaires croient peu aux grands mots dont ils trompent les masses.

Le vote de la loi n'était qu'un commencement. Il fallait trouver des ressources, se hâter de profiter des dispositions légales, mettre debout des établissements libres et se méfier d'un retour offensif des adversaires.

La loi exigeait la création de trois Facultés, non comprise celle de théologie, pour constituer une Université libre.

La première fut celle de Paris. Le 15 nov. 1875, s'ouvrait une Faculté de droit ; le 16 décembre, une Faculté des lettres ; le 29, une Faculté des sciences. Le 10 mars 1876, les inspecteurs de l'Etat donnaient leur *satisfecit*. Le 15, l'érection de l'Université catholique de Paris était chose accomplie. La Faculté de théologie fut organisée plus tard.

A Lille, on disposait de grandes ressources. La Faculté de droit, établie dès octobre 1875, fut suivie d'une Faculté des sciences en novembre 1876 et d'une Faculté des lettres, le 22 décembre de la même année. Grâce à la création rapide d'un « Collège théologique, » Lille fut la première Université catholique approuvée par le Saint-Siège (16 décembre 1876).

A Lyon, la Faculté de droit s'ouvrit aussi dès 1875, ce qui obligea l'Etat à en créer une à l'Université officielle de cette ville. Les Facultés des lettres et des sciences furent établies en 1876.

Avec Angers et Toulouse, les catholiques eurent bientôt cinq Universités libres. Mais déjà les persécuteurs préparaient leurs assauts.

* *

III. — Il n'entre évidemment pas dans le cadre du présent exposé de résumer ici l'histoire du laïcisme d'Etat. Nous nous bornerons à signaler les atteintes et restrictions apportées à la liberté d'enseignement, qui seule nous occupe.

La première attaque porta contre la loi de 1875 et l'autonomie des Universités catholiques. Le 27 février 1880 était votée une nouvelle loi sur l'organisation du Conseil supérieur de l'instruction publique, et les notabilités sociales, les évêques en première ligne, en étaient exclus. La loi du 18 mars 1880 supprima les jurys mixtes, rendit la collation des grades intégralement à l'Etat et interdit aux Instituts libres le titre d'Universités. Le 21 décembre, Camille Sée faisait voter une loi organisant l'enseignement laïque secondaire pour les filles, avec instruction religieuse *facultative*.

L'effort laïque se porta ensuite vers l'enseignement primaire. La loi du 16 juin 1881 abolit les « équivalences » admises par la loi de 1850. On entendait par là surtout la « lettre d'obédience » qui suffisait aux religieux pour enseigner, au lieu du brevet de capacité. Le même jour, une seconde loi proclamait la gratuité absolue de l'enseignement primaire, alors que la loi de 1850 n'accordait la gratuité qu'aux familles incapables de payer. Tout cela n'était qu'un acheminement à la loi de laïcité et d'obligation scolaire, en date du 28 mars 1882. L'Etat offrait gratuitement à tous les enfants de France une école d'où la religion était désormais exclue ! La loi de 1850 avait au contraire rendu l'enseignement de la religion obligatoire. L'irréligion était érigée en dogme d'Etat et la religion reléguée au rang d'opinion tolérée.

Enfin, le 30 octobre 1886, la laïcité du personnel était réalisée. Toute une catégorie de Français étaient déclarés incapables d'enseigner dans les établissements de l'Etat. Les postes et dignités de l'Etat étaient fermés aux prêtres et religieux. La loi allait jusqu'à interdire aux écoles non officielles de s'appeler *libres*, comme si ce nom de liberté portait ombrage aux gouvernants Leur titre légal était désormais : écoles *privées*.

A chaque attentat contre leurs libertés, les catholiques répondaient par un surcroît de généro-

sité. Ils élevaient à grands frais et entretenaient de leurs deniers des milliers d'écoles indépendantes. Le législateur laïque chercha à frapper ces écoles, qui comptaient environ un quart de la population enfantine de France. Deux lois furent imaginées : par la première, du 1er juillet 1901, complétée par celle du 4 décembre 1902, l'enseignement libre était interdit aux membres des Congrégations non autorisées ; par la seconde, du 7 juillet 1904, les Congrégations autorisées elles-mêmes virent se rompre le contrat par lequel l'Etat leur avait permis de se livrer à l'enseignement. On voulait ainsi tarir le recrutement des maîtres et maîtresses de l'enseignement libre, ou obliger les catholiques à de nouvelles dépenses, pour les écraser sous le poids d'une onéreuse liberté !

Enfin, plus près de nous, l'institution de l'« école unique » n'a été qu'une machine de guerre nouvelle pour ruiner l'enseignement libre, privé de tout secours de l'Etat, alors que la gratuité de l'enseignement secondaire doit attirer aux établissements officiels tous ceux que leur pauvreté découragerait des maisons catholiques payantes.

Ainsi, toutes les forces de l'Etat semblent tendues vers un seul point : arracher le christianisme des âmes d'enfants, ou du moins donner aux citoyens le scandale d'un Etat qui ignore Dieu, qui le chasse de ses lois et de ses palais, de ses écoles et de ses instituts de toute nature, humilier la religion, en la tenant au niveau d'une opinion dédaignée par les dirigeants de la cité, simplement tolérée dans l'usage privé des citoyens arriérés et qui ne peuvent se dire « conscients ». Il faut que tout le monde sente, par l'air même qu'il respire, que l'instruction est *obligatoire*, tandis que la religion est *facultative*, que la science seule est *rédemptrice*, car seule elle *sauve* l'homme moderne et lui ouvre les voies du succès terrestre.

* *

IV. — La question qui nous a été posée touche à l'histoire de la Congrégation des Filles de la Croix. Nous renverrons pour cela aux biographies de leur saint fondateur, André-Hubert Fournet [1]. Né à Pérusse, paroisse de Saint-Pierre-de-Maillé, diocèse actuel de Poitiers, le 6 décembre 1752, prêtre en 1778, puis vicaire et curé de sa paroisse natale. Emigré en Espagne pendant la Révolution, il revint à Maillé dès 1797, parcourut le pays, déguisé en bûcheron ou en valet de ferme, rentra dans son presbytère au Concordat, fit de Saint-Pierre-de-Maillé une paroisse exemplaire et aida puissamment Melle Bichier des Ages à fonder les Filles de la Croix, qui s'appelaient aussi Sœurs de St-André. Le siège de cette Congrégation fut transféré plus tard à La Puye. André-Hubert Fournet a été béatifié le 16 mai 1926.

[1] *Vie* très complète par le P. Jules Saubat, des Prêtres de Bétharram, 2 forts vol. in-8, Imprimerie Lesbordes, 8, rue Péré, à Tarbes (H.-Pyr.).

Q. — Je trouve dans le compte rendu des conférences ecclésiastiques, à propos des conditions du mérite surnaturel, cette phrase qui m'a surpris : « Il importe que tout acte bon procède de la grâce actuelle, c'est-à-dire d'une impulsion divine et d'un motif surnaturel qui le mettent en rapport avec cette fin surnaturelle. »

Je réponds : Oui, il importe que tout acte bon, pour être surnaturel, procède de la *grâce*, mais de la grâce actuelle avant la justification, de la grâce habituelle après la justification et même, après la perte de la grâce sanctifiante, des seules vertus surnaturelles de foi et d'espérance, si ces dernières subsistent après la perte de la grâce sanctifiante : *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Ne doit-on pas d'ailleurs distinguer entre ce qui est élévation de la faculté et ce qui est inspiration et motion dans la grâce actuelle ? Celle-ci élève la faculté avant la justification dans l'acte surnaturel « de congruo », non après dans l'acte « de condigno ». — Quant au *motif surnaturel*, c'est affaire d'opinion théologique.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — L'*Ami* pense qu'avec quelques petites corrections plutôt dans l'expression que dans la pensée, c'est vous qui avez raison et non ledit compte-rendu.

1° Il est bien exact que beaucoup d'auteurs requièrent, pour la production d'un acte surnaturel et méritoire, l'intervention d'une grâce actuelle même dans l'âme du juste. Nous avons dit à plusieurs reprises que nous n'étions pas de cet avis. La grâce sanctifiante et les vertus infuses qui lui sont annexées sont, dans l'âme du juste, un principe suffisant pour surnaturaliser tous les actes moralement bons que peut produire ce juste. Puisqu'il ne s'agit, en fin de compte, que d'une simple opinion, librement discutée, l'auteur du compte-rendu n'avait pas le droit d'écrire : « Il *importe* que tout acte bon procède de la grâce *actuelle*. »

2° Vous avez raison également de distinguer ce qui est élévation de la faculté par la grâce et ce qui est simple motion *ad actum*. Nous nous expliquons longuement sur ce point dans la réponse qui suit. Mais remarquez que nous n'employons pas tout à fait la même terminologie que vous. Nous évitons le mot « inspiration », qui nous semble mal choisi pour exprimer l'idée de concours divin, et nous ne rapportons pas à la grâce ce concours. L'article auquel nous vous renvoyons vous éclairera sur ces nuances.

3° Il est non moins certain que la nécessité d'un motif surnaturel est affaire d'opinion théologique. Toutefois le rédacteur du compte-rendu a raison d'affirmer que l'acte surnaturel doit être mis en rapport avec la fin surnaturelle. Mais ce rapport est suffisamment établi par l'influence, toujours virtuelle, de la charité habituelle sur nos actes moralement bons. Voir, à ce sujet, notre article du 1er septembre 1927, p. 545.

4° Les expressions qui vous ont échappé : « surnaturel *de condigno* », « surnaturel *de congruo* », sont assez insolites. On comprend ce que vous voulez dire : c'est, de toute évidence, le surnaturel *méritoire de condigno* ou *de congruo*. Peut être

le mot « méritoire » a-t-il échappé à votre plume moins rapide que la pensée.

Vous le voyez, en somme, l'*Ami* vous donne raison.

Q. — Dans la Chronique de Théologie du 12 septembre 1935, le très docte recenseur déclare par deux fois, p 590 et 591, qu'à son avis « l'homme justifié peut produire des actes salutaires sans le secours surajouté de la grâce actuelle. »

Il veut parler sans doute d'une motion nouvelle de la grâce, grâce excitante mettant en acte la volonté, et non de la grâce actuelle adjuvante, sans laquelle aucun acte surnaturel n'est possible, pas plus qu'un acte naturel sans le concours de la Cause première.

Plusieurs lecteurs de l'*Ami* seraient heureux de connaître les raisons de son opinion, la question n'ayant pas été déjà traitée *ex professo*, semble-t-il, dans les colonnes de la revue.

R. — Marquons, avant toute chose, qu'il ne s'agit ici que d'une opinion personnelle, qu'on entend bien n'imposer à aucun titre aux partisans des opinions divergentes.

Le consultant et le recenseur semblent employer, en cette question, deux langages assez différents, ce qui explique que celui-ci ne soit pas compris de celui-là. Et ces deux langages correspondent à deux conceptions différentes du rôle que joue la grâce actuelle dans l'exercice de l'activité surnaturelle, non seulement chez le juste, mais chez le pécheur.

Les traités de la grâce auxquels se réfèrent le langage et la conception du consultant établissent d'ordinaire un parallélisme complet entre l'activité de l'ordre naturel et l'activité de l'ordre surnaturel, quant au secours divin requis pour l'éveil de la volonté et pour son acquiescement au bien qui lui est proposé. De même que, dans l'ordre naturel, la volonté libre est mise en éveil par la motion divine et doit encore, pour réaliser l'acte auquel cette motion la prédispose, être aidée par le concours général de Dieu, ainsi, dans l'ordre surnaturel, la volonté doit être d'abord *excitée* par la grâce, puis, pour réaliser l'acte libre et délibéré qui constitue l'acquiescement au bien, *aidée* par une nouvelle grâce, laquelle, dans l'ordre surnaturel, joue le rôle nécessaire du concours divin dans l'ordre naturel.

On trouvera ce parallélisme explicitement formulé par Chr. Pesch, auquel notre consultant semble avoir emprunté son observation : « Par les *habitus* infus, la nature de l'homme et ses facultés sont élevées à l'ordre dans lequel l'homme est constitué principe proportionné aux actes surnaturels à émettre ; mais cependant ce n'est encore qu'un principe *in actu primo* ou en puissance à ces actes. Or, de même que, *dans l'ordre naturel*, les facultés ne peuvent passer à l'acte second sans être mues par l'objet proposé et par le concours intérieur de Dieu, ainsi il ne suffit pas à l'homme d'avoir *in actu primo* la puissance pour agir d'une façon salutaire, il faut, pour que la puissance passe à l'acte, qu'elle soit mue et par l'objet surnaturel et par la motion interne de Dieu. » (*De Gratia*, n. 112). Aussi quand certains théologiens affirment que l'homme justifié n'a pas besoin de grâce actuelle pour produire les actes salutaires correspondant aux vertus infuses dont son âme est ornée, il faut répondre que « cette doctrine peut être entendue en un double sens : ou bien qu'il n'est pas besoin d'une nouvelle grâce excitante, le précédent secours pouvant suffire — et dans ce premier sens, c'est une doctrine très vraie ; — ou bien qu'aucun secours surnaturel n'est requis et que le concours divin général suffit avec les *habitus* infus, — et dans ce second sens, elle est à bon droit et par l'ensemble des théologiens (*communissime*) rejetée. » (*Ibid.*, n. 109).

Même parallélisme dans Van Noort (*Tractatus de gratia Christi*, n. 39a) : « De même que dans l'ordre naturel la faculté, même perfectionnée par l'*habitus*, ne peut passer à l'acte second que grâce au concours universel de Dieu ; ainsi la puissance naturelle, élevée par l'*habitus infus*, ne peut produire un acte salutaire, si elle n'est excitée et aidée par un concours divin proportionné, c'est-à-dire surnaturel. Je dis : un concours surnaturel ; car la puissance, même élevée par des *habitus* surnaturels, peut encore produire des actes simplement naturels. C'est donc de la diversité du concours qu'en fait elle obtiendra de produire des actes naturels ou surnaturels. »

D'excellents thomistes pensent ici comme les molinistes. Hugon souscrit pleinement à l'argumentation de Pesch (*Tract. dogm.*, t. II, 5e édit., p. 139) et il écrit lui-même (p. 136) : « De même que, pour tous les actes naturels, outre la puissance naturelle, même perfectionnée par les *habitus* acquis, il faut encore le concours naturel immédiat de Dieu ; ainsi, pour tous les actes surnaturels est requis, outre les *habitus* infus, le concours surnaturel immédiat de Dieu. Mais ce concours surnaturel n'est autre que la grâce actuelle. »

Nous pourrions multiplier les citations. Mais à quoi bon ? Notre savant correspondant connaît ses auteurs et la façon même dont il nous a proposé sa consultation montre sa compétence en ces matières.

Notre position — je ne dis pas : la position de l'*Ami*, mais celle du rédacteur — est sensiblement différente. Il convient tout d'abord d'en préciser la portée avant d'en opposer la conception à la thèse qui vient d'être rappelée, et d'en montrer les avantages et le bien fondé.

1° *La portée de notre affirmation.* — Le P. Terrien, un des partisans de la doctrine que nous défendons (mais qu'il ne défend pas comme nous), en précise ainsi la portée :

« Quand ils nient la nécessité d'un secours extérieur qui doive prévenir tous et chacun de nos actes pour qu'ils soient méritoires, ces théologiens ne prétendent nullement que la seule grâce sanctifiante suffise au juste. Ce serait aller trop directement contre les plus manifestes enseignements de notre foi. Pour que le pécheur une fois justifié résiste aux pressantes attaques

de l'ennemi, pour qu'il accomplisse tous les divins commandements, en un mot, pour qu'il persévère et se conserve dans l'amitié divine, il lui faut, en dehors de la coopération généralement requise pour tous les actes de la créature, une assistance spéciale de Dieu... « Voilà pourquoi, dit S Thomas, traitant de cette matière, il convient non seulement aux pécheurs, mais à ceux-là même que la grâce a faits enfants de Dieu, de répéter la prière du Seigneur : Ne nous laissez pas succomber à la tentation, et : Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (I-II. q. 109. a. 9 et 10). Mais il se garde bien de réclamer ces lumières et ces aspirations d'en-haut pour toutes et chacune de nos opérations méritoires, sans excepter les plus faciles et les plus simples. Le secours *particulier* qu'il demande, outre la grâce sanctifiante avec les vertus, ses annexes, et la motion générale sans laquelle aucune cause créée ne saurait poser son acte, n'est pas tant une grâce *élevante* qu'une grâce médicinale. » *(La grâce et la gloire,* t. II, p. 57-58).

Nous souscrivons donc entièrement aux thèses catholiques de la nécessité de la grâce actuelle pour l'homme justifié : 1° pour vaincre les tentations plus graves ; 2° pour remplir les devoirs plus difficiles ; 3° pour persévérer dans le bien ; et même, ici, nous admettons, avec le concile de Trente, la nécessité d'un secours *spécial (auxilium speciale,* sess. VI, can. 22) distinct des grâces actuelles moralement nécessaire à la victoire sur les tentations plus graves et à l'accomplissement des devoirs plus difficiles, secours représentant « tout l'ensemble des grâces diverses accordées à l'homme, mais précisément considérées dans cette suite et cette coordination providentielles qui assurent, dans les desseins de Dieu, la persévérance de qui en est le bénéficiaire [1] » ; 4° pour assurer sa persévérance finale, c'est-à-dire fixer irrévocablement, à l'heure de la mort, sa volonté dans le bien.

Mais la doctrine catholique ne nous oblige pas à davantage. S'il est *de foi* que, « sans la grâce, nous ne pouvons croire, vouloir ou faire les œuvres salutaires de la manière qui convient *(sicut oportet)*; penser ou choisir comme il est expédient *(ut expedit)* le bien qui se rapporte au salut de la vie éternelle [2], » il n'est pas dit que cette grâce doit être nécessairement une grâce actuelle se superposant à la grâce habituelle. Et quand le concile de Trente déclare que « sans l'inspiration *prévenante* et l'assistance du Saint-Esprit, l'homme ne peut croire, espérer, aimer, se repentir, » rien faire en un mot qui le dispose au salut [3], on peut constater que tous les textes où ces excitations et ces touches du Saint-Esprit sont requises pour chacun des actes en particulier, *parlent du pécheur qui se prépare à la justification,* c'est-à-dire de quelqu'un qui n'a encore en lui aucun principe habituel de vie surnaturelle.

2° *Notre conception du secours divin requis pour l'exercice de l'acte salutaire.* — Sans doute, répondront nos contradicteurs, tout ce que vous dites est vrai. Mais il reste à expliquer le passage de la puissance à l'acte second. Et le parallélisme établi par les auteurs cités ci-dessus s'impose : « DE MÊME QUE, pour tous les actes naturels, outre la puissance naturelle même perfectionnée par les *habitus* acquis, il faut le concours naturel immédiat de Dieu ; AINSI, pour tous les actes surnaturels, est requis, outre les *habitus* infus, le concours surnaturel immédiat de Dieu. Et ce concours surnaturel n'est autre que la grâce actuelle. »

Le P. Terrien, auquel nous nous référions plus haut, ne semble envisager la difficulté que sous l'aspect de la grâce excitante, comme l'envisageait notre correspondant :

« Ajoutez, dit-il, la grâce à la nature, et vous avez l'être surnaturel et divin ; unissez dans un même principe prochain la volonté, la vertu naturelle et la vertu infuse, et vous pouvez avoir l'acte surnaturel et méritoire, sans qu'il soit besoin d'un perpétuel recours à des grâces prévenantes et spéciales. Ce qui, je le crains, fait hésiter devant une doctrine pourtant si claire, c'est qu'après avoir établi l'existence des vertus infuses, on oublie qu'elles sont une *grâce* supérieure aux secours transitoires, et surtout qu'elles constituent des principes plus élevés d'action. Tout ce que les Saintes Ecritures, les Pères et les Conciles ont enseigné de la nécessité de la grâce pour les œuvres saintes, est entendu de la grâce actuelle ; comme si, dans l'homme juste, les habitudes infuses ne suppléaient pas surabondamment les secours transitoires accordés au pécheur en vue des actes salutaires. On lit que les vertus sont données à l'homme pour agir *connaturellement* dans l'ordre divin ; et cette expression fort juste en elle-même, on semble en avoir perdu l'interprétation véritable. Avec la vertu *j'agis connaturellement,* parce que je porte immanent et permanent en moi-même le principe intégral de mon acte ; avec la grâce purement actuelle, *je n'agis plus connaturellement,* parce que le principe qui rend mon acte salutaire me vient d'une influence extérieure et passagère. » *(Op. cit.,* p. 61).

Notre correspondant nous fera sûrement remarquer que cette réponse ne résout pas sa difficulté : « Soit, dira-t-il, l'appareil des vertus infuses peut parfois avantageusement suppléer l'excitation de la grâce. C'est bien ce que j'avais concédé. Mais la véritable difficulté gît dans le rôle de la grâce adjuvante que rien ne peut suppléer. Il faut que la volonté reçoive un *concours surnaturel* pour passer à l'*acte surnaturel ;* il lui faut la grâce *adjuvante.* »

A cette difficulté Van der Meersch fait une réponse qui, à première vue, semble devoir donner satisfaction. On la trouve dans son traité *De divina gratia,* non au n. 338, où il agite *ex professo* le problème de la nécessité d'une grâce actuelle pour chaque acte salutaire de l'homme justifié, mais au n. 288, où, expliquant le mécanisme de la grâce actuelle, il déclare que « dans l'homme justifié n'est pas nécessaire une nouvelle motion surnaturelle pour produire l'acte délibéré » : *in homine justificato non requiritur nova et se-*

[1] *D. T. C.,* art. *Persévérance,* col. 1286.
[2] Conc. d'Orange, can. 6 et 7.
[3] Sess. VI, can. 3, ch. 5 et 6.

cunda virtus fluens supernaturalis ad actum deliberatum eliciendum. La grâce excitante produit dans la volonté un acte *indélibéré* vers le bien ; et, chez l'homme justifié, cette première et unique motion suffit pour que la volonté, ainsi mise en mouvement, puisse et doive consentir librement au mouvement de la grâce. Sans doute, pour produire ce consentement libre, la volonté aura besoin du *concours ordinaire* de Dieu (cf. n. 339), que l'auteur appelle *prémotion physique,* qui affecte, dit-il, l'acte de la volonté *ut natura,* c'est-à-dire en tant que recherche spontanée du bien, mais non *ut ratio,* c'est-à-dire en tant qu'élection de tel bien déterminé. Mais dans l'homme justifié, *la présence de la grâce et des vertus suffit à surnaturaliser l'acte bon ainsi réalisé sous l'influence du concours ordinaire de Dieu.* Quant au pécheur, il semble difficile d'admettre que la grâce *excitante,* qui a produit d'abord l'acte indélibéré, puisse encore influer sur l'acte délibéré qui suivra, alors que sa motion est déjà tout entière épuisée par l'acte indélibéré. Il faudrait donc au pécheur une nouvelle grâce, la grâce *adjuvante,* réellement distincte, chez lui du moins, de la grâce excitante (cf. n 292, 2). Ainsi opine Van der Meersch.

Nous avouons ne pas nous rallier complètement à cette manière de voir, non certes en ce qui concerne l'homme justifié, mais — chose qui pourra paraître étrange — en ce qui concerne le pécheur [1].

Nous avons d'ailleurs déjà exposé notre sentiment en 1930, p. 679, à propos de la recension du traité *De gratia* du P. Lange, S. J. :

« L'exercice de notre liberté vers un acte ultérieur est un passage de la puissance à l'acte : il requiert donc, physiquement, le concours divin. En quoi consiste ce nouveau concours divin ? Beaucoup de théologiens, appartenant d'ailleurs aux écoles les plus adverses, y voient *une grâce actuelle proprement dite* [2]...

Eh bien ! en toute sincérité, on peut se demander si telle est la vérité, si même c'est la pensée de S. Thomas [3]. *Voluntas non secundum idem movet et movetur, nec secundum idem est in actu et in potentia, sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit* (I II, q. 9, a 3, ad 1um). Or, le mouvement indélibéré de la grâce a déjà placé la volonté en face du bien, de la fin à atteindre. La volonté n'a donc plus besoin d'être mue d'*une façon déterminée et spéciale vers ce bien :* il suffira que librement elle s'emploie à atteindre effectivement ce bien ou cette fin par les moyens propres à l'y conduire. Simple exercice de la liberté par rapport à un acte déjà spécifié

Nous pensons qu'une *grâce* nouvelle n'est pas nécessaire pour permettre l'exercice de cette liberté : LE CONCOURS ORDINAIRE ET GÉNÉRAL DE DIEU SUFFIT. La grâce, d'ordre spécifiquement surnaturel, ne serait nécessaire que dans la mesure où il faudrait recourir à elle pour expliquer le caractère surnaturel de l'acte libre. Mais ce recours est absolument inutile, car la motion surnaturelle qui a produit dans la volonté le premier acte indélibéré agit encore ; c'est par son influence que la volonté est dirigée vers le bien. Donc, *même chez les pécheurs destitués de la vie surnaturelle,* le second acte, délibéré, demeure sous l'influence de la grâce actuelle et, par là, en retire un caractère surnaturel. Reste simplement à expliquer physiquement le passage de puissance à acte ; et ici, le concours divin ordinaire suffit. »

On le voit, notre thèse a un caractère beaucoup plus général que les explications de Terrien et de Van der Meersch. Sans doute, elle est sous-jacente à ces explications, mais on trouve encore, surtout chez M. V. d. M., des hésitations et des réticences.

Notre position est donc très simple : soit chez le juste, soit chez le pécheur, l'acte délibéré de la volonté est surnaturalisé très suffisamment, soit par la grâce habituelle pour le premier, soit par la grâce actuelle excitante pour le second, la grâce actuelle ayant précisément pour but de produire dans l'âme, mais d'une manière simplement transitoire et plus ou moins lointainement dispositive, les effets qu'y produit, d'une manière permanente et formelle, la grâce sanctifiante. C'est pourquoi, tout en admettant qu'en certains cas la grâce actuelle soit nécessaire au juste en supplément de la grâce sanctifiante (comme grâce médicinale, sauf dans le cas de la persévérance finale), nous nions qu'une *grâce* actuelle spéciale soit requise, chez le juste, pour la production de *chaque* acte surnaturel et méritoire. Chez le pécheur, la grâce actuelle est absolument nécessaire (comme grâce élevante) pour produire un acte surnaturel; mais il n'est pas nécessaire d'imaginer deux grâces, l'*une* excitante se terminant à l'acte indélibéré par lequel la volonté est mue vers le bien, l'*autre* adjuvante par lequel la volonté réalise librement son consentement ; à cette réalisation suffit, comme chez le juste, le concours ordinaire et général de Dieu.

3° *Avantages et bien-fondé de cette position.* — 1) Le *premier avantage,* et qui est peut être le meilleur argument en faveur de notre position théologique, c'est sa *simplicité* même et sa *cohérence.* Nous n'avons pas une explication pour le juste, une explication pour le pécheur. Nous partons simplement des données certaines de l'ensei-

[1] Est-il besoin d'ajouter que, sur un point étranger à la présente controverse, nous ne saurions souscrire à la thèse de M. Van der Meersch sur la prémotion physique nécessaire à la production de l'acte libre, mais indifférente à la formalité de cet acte, en tant qu'élection de tel bien déterminé ? Si cette thèse — sorte de prémotion indifférente — était exacte, ce qu'il y a de plus parfait dans l'activité humaine, l'élection libre, échapperait à la causalité divine ! On le devine : M. Van der Meersch redoute la conclusion thomiste de la prédétermination. Nous avons dit ailleurs que, si le terme est regrettable et doit être délaissé, la chose signifiée par lui doit être retenue au sens *causal,* non formel. Voir *Ami* 1935, p. 120, 2e col.

[2] Voir les différents textes cités au début de cette réponse.

[3] En résumant ce que nous avons dit de notre conception appliquée à la grâce efficace, le rédacteur des *Tables générales* (p. 259, 1re col) présente notre pensée comme « l'explication thomiste » Nous nous excusons d'avance de paraître ainsi accaparer une qualification que d'excellents thomistes se croiront en devoir de contester. Telle n'était pas notre intention.

gnement catholique, pour en déduire la seule explication obvie, quant à la production de l'acte surnaturel.

Le *juste* est élevé à l'ordre surnaturel dans son être et dans son activité, d'une façon permanente et habituelle, par la grâce et les vertus infuses. Ses déterminations libres, pourvu qu'elles soient dans le sens du bien et de l'honnête, se ressentent de cette influence permanente et habituelle, sans qu'il soit nécessaire de recourir à un supplément de principe surnaturel. Et quel supplément pourrait-on ajouter au principe surnaturel par excellence qu'est la grâce avec son cortège des vertus et des dons ? S'il en est ainsi, nous comprenons mieux la doctrine thomiste que nous avons si souvent exposée dans l'*Ami* (voir surtout 1927, p. 545 et s.) de la virtualité surnaturelle de l'état de grâce par rapport à nos actes bons, quels qu'ils soient: *Habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius (De Malo*, q. 2, a. 5, ad 7). *Omnis actus habentis caritatem vel est meritorius vel est peccatum, et nullus est indifferens (Ibid.*, ad 11).

Chez le *pécheur*, cet état habituel de virtualité surnaturelle n'existe pas. Mais il peut être transitoirement suppléé, d'une façon fort déficiente sans doute, mais qui est déjà une disposition *positive* plus ou moins lointaine à l'ordre surnaturel, par la grâce actuelle. Cette suppléance existe dès là que la grâce actuelle est donnée par Dieu pour mouvoir la volonté vers un bien déterminé. Et la virtualité surnaturelle de cette motion subsiste toujours tant que la volonté est ainsi mise en éveil et cherche à réaliser ce bien. D'autres grâces s'adjoindront vraisemblablement à cette première motion pour *aider plus puissamment* la volonté docile ; mais, absolument parlant, ces grâces ne sont requises ni pour la production des actes accomplis sous l'influence de la première grâce, ni pour leur élévation à l'ordre surnaturel. Chez le pécheur comme chez le juste, le concours général et ordinaire de Dieu suffit à la production des actes déjà surnaturalisés par l'influence de la grâce habituelle ou de la grâce actuelle.

Qu'on lise et qu'on relise les textes conciliaires, soit du 2e concile d'Orange, soit de la VIe session du concile de Trente, on ne trouvera rien, absolument rien, qui contredise notre explication. Bien au contraire, le chap. 5 de la VIe session de Trente, expliquant la préparation des adultes à la justification, cadre parfaitement avec la position théologique par nous adoptée :

« Le saint concile déclare que le commencement de la justification chez les adultes doit être cherché dans la grâce prévenante de Dieu par Jésus-Christ, c'est-à-dire dans cet appel qu'ils reçoivent sans aucun mérite de leur part, de telle sorte que, détournés de Dieu par leurs péchés, ils se disposent, *au moyen de sa grâce excitante et adjuvante*, à se tourner vers leur propre justification *en consentant et coopérant librement* à cette grâce. Ainsi Dieu touche le cœur de l'homme par l'illumination du Saint-Esprit de telle façon que l'homme lui-même ne reste pas absolument inerte sous le coup de cette inspiration, car il peut aussi bien la repousser, et que cependant sans la grâce de Dieu il ne peut se mouvoir vers la justice devant Lui par le libre effort de sa volonté. »

Ce serait une fausse interprétation du texte conciliaire que de voir dans la grâce *excitante* un premier principe surnaturel du mouvement indélibéré de la volonté vers le bien, dans la grâce *adjuvante* un second principe surnaturel de l'acte délibéré. En reprenant deux expressions consacrées par l'usage théologique, le concile n'a entendu — ici moins encore qu'ailleurs — canoniser aucun système d'Ecole. Loin de vouloir par là distinguer deux grâces actuelles, il a simplement voulu exprimer tout d'abord le primat de la grâce dans l'affaire de notre salut, et ensuite, contre les Protestants, la part que notre liberté prend à l'œuvre salutaire, en acquiesçant à la motion que la grâce lui imprime vers le bien. C'est la même grâce actuelle, opérante ou coopérante, qui est dite excitante par rapport à l'effet immédiat et nécessaire qu'elle produit par elle même dans l'âme, affection instinctive, mouvement indélibéré vers le bien ; qui est dite adjuvante par rapport à l'effet médiat et non nécessaire qu'elle ne produit qu'avec le concours de la liberté. C'est ce qu'exprime très nettement le canon 4 :

« Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme *mû et excité* par Dieu *ne coopère* aucunement en *donnant son assentiment* à Dieu qui l'*excite* et l'*appelle*, par où il se prépare et se dispose à obtenir la grâce de la justification, et qu'il ne peut pas *refuser son consentement* s'il le veut, mais que, à la façon d'un être inanimé, il est absolument inerte et joue un rôle purement passif, qu'il soit anathème [1]. »

2) Le *deuxième avantage* de notre système est de supprimer les irritantes controverses sur la grâce efficace et la grâce suffisante, ou tout au moins de transposer ces controverses sur le terrain qu'elles n'auraient jamais dû quitter, le terrain philosophique de l'accord du concours divin et de la liberté humaine. La grave difficulté inhérente au système thomiste de la double grâce, l'une intrinsèquement différente de l'autre, l'une suffisante, l'autre efficace par elle-même, avec toutes les conséquences pénibles qu'en tiraient les Jansénistes, est supprimée dans son fondement même ; car

« si aucune motion nouvelle de la grâce n'est requise, même chez les pécheurs, pour l'acte délibéré, il faut en conclure que la grâce actuelle en elle même est toujours de même nature, soit qu'elle ait, soit qu'elle n'ait pas son dernier effet, qui est le consentement de la volonté ; tout comme l'efficacité des sacrements reste intacte, même quand, par un obstacle du sujet, ils ne produisent pas la grâce en son âme. Et, du coup, nous

[1] Cf. Billot, *De Gratia*, Prato 1912, p. 168. — Dans le canon, la grâce adjuvante est appelée grâce « mouvante » ; mais toutes ces désignations affectent la même entité. Voir aussi le P. del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. I, p. 247-248.

supprimons toute controverse et toute difficulté relatives à la distinction de la grâce purement suffisante et de la grâce efficace. Une seule difficulté, une seule controverse subsiste, mais on la reporte à son véritable objet, l'accord de la liberté et de la motion divine. Et c'est ici que le thomisme, que nous paraissions contredire il n'y a qu'un instant (tout aussi bien d'ailleurs que le molinisme), peut reprendre tous ses droits, selon l'explication qu'on entend apporter à cet aspect du problème de la liberté humaine. Dans l'explication thomiste de notre système, la grâce efficace serait donc la motion surnaturelle à laquelle, pour réaliser le consentement de la volonté, est jointe, en vertu du décret divin, la motion ordinaire dans le sens de l'acquiescement libre de la volonté. Certes, il ne faut pas le dissimuler, et nous l'avons dit tout à l'heure, la difficulté *quant à la liberté reste entière;* mais la controverse est replacée sur le plan qu'elle n'aurait jamais dû quitter, le plan du gouvernement divin, libérant ainsi d'une façon complète le plan très spécial de la grâce. » *(Ami* 1930, p. 679, 2e col.).

3) Mais comment le concours divin ordinaire peut-il rendre raison d'un acte proprement surnaturel ? Avec Van Noort, ne faut-il pas parler d'un concours surnaturel, c'est-à-dire d'une grâce proprement dite ? — Ici encore une *troisième remarque* montrera le bien-fondé de notre position. Tout d'abord, il est bien entendu que le concours divin ordinaire n'est pas un concours indifférent; il aboutit à produire dans notre âme tel ou tel acte déterminé, *Deus facit nos velle hoc vel illud,* dit S. Thomas. *(C. Gentes,* l. III, c. 89). S'il est dit général ou universel, c'est que Dieu y intervient en tant que cause universelle de tout ce qui existe, de tout être et de toute partie ou de toute manifestation d'être et d'activité créée.

Cela dit, soulignons fortement *la confusion qui est à la base de toutes les équivoques.* On parle, dans le camp adverse, du concours général et ordinaire de Dieu comme s'il s'agissait d'un concours limité aux manifestations d'être et d'activité de l'ordre naturel, et l'on établit cette équation ; concours général et ORDINAIRE = concours d'ordre NATUREL. Sur quoi se base-t-on pour établir pareille équivalence ? L'intervention divine dans l'activité des êtres créés n'enlève rien à la *transcendance* de la cause première, qui est au-dessus de tout ordre naturel et surnaturel, tout comme elle est au-dessus de tout ordre contingent ou nécessaire. Naturel et surnaturel sont des participations plus ou moins déficientes de la perfection divine imparticipée.

Nous avons écrit jadis *(Ami* 1927, p. 492, col. 2) : « L'expression providence *naturelle* et providence *surnaturelle* nous semble assez équivoque. Il n'y a qu'une providence, laquelle s'exerce, *par rapport à nous,* soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. » Le concours divin est une manifestation de la providence universelle de Dieu : c'est le même concours divin qui s'adapte à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel et qui, par conséquent, est capable de réaliser, par l'activité libre de l'homme, l'acte méritoire et l'acte déméritoire. Le concours divin, par là même qu'il est concours divin, est toujours proportionné à l'acte créé qu'il produit, dans quelque ordre que ce soit. C'est ce qu'ont oublié Hugon et Van Noort dans les raisonnements que nous avons rapportés en commençant.

* *

Un mot, pour terminer, à notre aimable et savant correspondant. Si cette réponse lui laisse quelque obscurité ou quelque difficulté, qu'il n'hésite pas à nous en faire part. Il n'est pas certain que nous revenions prochainement sur un sujet aussi ardu ; mais du moins nous ferions notre profit de toute remarque utile et pertinente.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Guglielmo FERRERO. — Nouvelle Histoire romaine. — In-8 de 334 p. et 3 cartes (Collection *L'Histoire racontée à tous),* broché 25 f., cartonné 40 f. — Paris, Hachette.

Guglielmo Ferrero est un historien et sociologue italien extrêmement connu. Né en 1871, à Portici, près de Naples, il fut l'un des collaborateurs du célèbre Lombroso. Très attentif à la politique, il lança, en 1894, un pamphlet intitulé : *Le Phénomène Crispi et la crise italienne,* qui lui valut deux mois de prison. Il manifestait dès lors des tendances marxistes et antimilitaristes. En 1897 il publia une brochure sur *La Jeune Europe,* et en 1898 une autre sur *Le Militarisme.* On n'est pas surpris dès lors qu'il n'ait pas cru pouvoir rester en Italie après le triomphe du fascisme. Il est, le plus souvent, l'hôte de la France.

L'ouvrage qui a fondé surtout sa réputation est sa grande œuvre intitulée *Grandeur et décadence de Rome,* en six volumes qui furent traduits en français et obtinrent le plus grand succès. Ferrero a en effet, au plus haut point, le don de la vie, le sens de ce qu'il y a d' « actuel » dans les événements antiques. On lui a reproché d'avoir cherché à expliquer toute l'évolution romaine par son évolution économique et d'avoir, de la sorte, donné dans le « matérialisme historique » du marxisme. Pourtant, il est juste d'observer que l'une des conceptions essentielles de Ferrero est celle de la civilisation *qualitative* opposée à la civilisation *quantitative,* conception qui le conduit à condamner la civilisation contemporaine, industrialiste à outrance. C'est par là qu'il a expliqué notamment la catastrophe de la Guerre mondiale.

Il a publié, en 1916, en Amérique du Nord, un abrégé de sa grande Histoire de Rome, en deux volumes. Il nous donne aujourd'hui en un seul volume ses vues sur l'Histoire romaine. Il estime que le XIXe siècle a faussé l'Histoire romaine, en y transportant la lutte dont il était dévoré lui-même entre le principe monarchique et le principe républicain. Sa conviction à lui est que Rome fut toujours, même sous les rois, puis sous les consuls, enfin sous les empereurs, une république aristocratique. C'est que pour lui le *rex* romain n'est pas un roi au sens oriental, un despote, un maître absolu. « Il était, dit-il, ce qu'était le doge à Venise, le président électif et à vie d'une république aristocratique. » Le passage à la république consulaire ne fut qu'un affaiblissement voulu de l'exécutif au profit du législatif, un renforcement du système aristocratique. Enfin, sous l'empire, l'exécutif demeurait très surveillé par les éléments civils.

Les empereurs ne sont donc pas, eux non plus, des souverains orientaux, mais des *reges* au sens latin, pri-